“义论疏”与中古佛教解经文献类型

李 四 龙
(北京大学 哲学系, 北京 100871)

摘　要: 南北朝、隋、初唐佛教解经文献名称复杂,常被统称为“义疏”,其实可被分为“义”“论”“疏”三种基本类型。它们脱胎于中国的传统文体,同时融入印度佛教的论义传统,体现了当时佛教讲经活动。第一类解经文献常以“义”“义章”“玄论”等为题,属于佛学通论,是给讲经提供佛学背景;第二类解经文献常以“玄义”“玄论”“义疏”等为题,属于佛典总论,可以作为讲经的开题;第三类解经文献常以“义疏”“文句”“集解”等为题,属于佛典释文,是讲经的经文解释。第一类、第二类更接近印度文体,问答抉择、总说别解较多,可被概括为“论义体”。第三类较接近中国文体,论议和训诂并重,沿用旧称“义疏体”。入唐以后,三类解经文献逐渐合称“章疏”。“论义体”的淡出,意味着中国佛教的经典观发生了转变,其重心从印度佛典转向中国宗派典籍。

关键词: 义;论;疏;解经文献;佛教解经学
中图分类号:B 942　　**文献标识码:**A　　**文章编号:**1000-5919(2022)03-0024-09

在南北朝隋唐时期,佛经的翻译、讲解和注释都很活跃,形成了丰富的佛教解经文献,常以“玄义”“玄论”“义章”“义记”“义疏”“文句”“集解”“玄赞”等为题,常被统称为“义疏”。本文将它们概括为三种基本类型,义、论、疏。其中,“义”“疏”都有可能是印度佛教“论”的表现形式。三种基本文献类型形成复杂多样的变体,但可概括为两种文体:“论义体”和“义疏体”。

这些解经文献对应于南北朝佛教讲经活动的两种形态:一种是直接讲经,另一种是隐性讲经,给讲经活动提供佛学思想背景,特别是对佛教或大乘佛教根本问题、核心思想与关键术语提供解释。直接讲经又有佛典总论和经文解释的区别,从而形成三种佛教讲经的基本形态。

一、讲经形态和佛教解经文献类型

直接的讲经,包括“开题”和“消文”两部分。“开题”是讲解某部佛典的总论或导论,“消文”则是解释佛典原文的字面意思和内在思想。在特定的时代,讲解佛经有其特定的思想背景,其最重要的表现形式是特定时代的佛教思想通论。因此,佛学通论是一种间接的或隐性的讲经活动,不妨称为“第一种讲经形态”。相应地,整体上属于“开题”性质的讲经活动,属于“第二种讲经形态”,以“明经大义”为主;整体上属于“消文”性质的讲经活动,属于“第三种讲经形态”,以“随文解释”为主。这三种讲经形态,可与现存的佛教解经文献相对应。

第一种讲经形态或“隐性讲经”所对应的文献,是“第一类解经文献”,是对佛教名相或基本问题的综合诠释,可以“佛学通论”代称。这些文献的标题,常以“义”“义章”“义记”“玄论”等为题。“义”是中国传统的文体,西汉时期已经流行,与儒家经典解释传统有关。董仲舒《春秋繁露》有多篇文章以“义”命名,从具体的事例引申出孔子撰写《春秋》的“微言大义”。佛教徒借以发挥他们对佛经、佛教名

收稿日期:2021-12-20
作者简介:李四龙,男,上海市人,北京大学外国哲学研究所、北京大学哲学系宗教学系教授。
基金项目:国家社会科学基金重大项目“‘宗教中国化’的基础理论建构”(项目编号:18DA231)的阶段成果。

相或思想的理解,最晚在东晋时期,佛教界已经习惯于以“义”命名他们的理论,如“本无义”“心无义”“即色义”。当时偶尔也有著作直接以“义”命名,如道安(312 或 314—385)《实相义》、支道林(314—366)《释即色本无义》①。到萧梁时期,佛教徒以“义”命题已经蔚然成风,如昭明太子萧统(501—531)组织解二谛义、法身义②。显然,实相、二谛、法身等概念,全都涉及佛教的根本思想。

在现存的南北朝解经文献里,标题与“义”字有关的例子最多。“义”是当时解经文献最基本的文体,因与印度佛教不同形式的论义传统相结合,促成了“义论疏”多种不同的组合形态。从内容上看,被冠以“义”的解经文献,既有可能是佛学通论,也有可能是解释特定的某部佛经。而且,在解释某部佛经时,既有可能是对整部佛经的宏观阐释,也有可能是对经文内容的具体解释,更有可能是“导论”(开题)和“释文”(消文)两者讲经形态的结合。解释佛学思想或佛经的文献,有时被称为“义章”。“章”是古代中国计量文章篇幅的单位,“义章”既可单指某个释义,也可表示一系列“义”的汇编。地论师净影慧远(523—592)的《大乘义章》收录 249 个概念,它们被分为“五聚”(教聚、义聚、染聚、净聚、杂聚),然后分门别类进行解释,形成“聚—章—门”的结构。因此,《大乘义章》是“义”或“义门”的汇编,属于“佛法纲要”或佛学通论,反映了当时中国北方佛教讲经的唯识学思想背景。

通论佛教思想的著作,亦可以“论”命名。东晋时期支道林撰《即色游玄论》,庐山慧远(334—416)撰《法性论》等,这是沿用先秦诸子传统的“论”文体,重在辨名析理。公元 5 世纪初,罗什(343—413)以“论”译śāstra 后,《中论》《百论》《十二门论》《大智度论》等在中国流传,“论”这个文体始有“释经”“释论”之意。吉藏(549—623)《大乘玄论》五卷,解释罗什所传的“四论宗旨”,体现了他对大乘佛教的整体理解。该书本质上是一部佛学纲要,但解释的概念远没有《大乘义章》多,仅选择八个最被看重的概念:二谛义、八不义、佛性义、一乘义、涅槃义、二智义、教迹义、论迹义。这反映了当时南方讲经的中观和涅槃佛性思想背景。该书以“章—门”结构编排,《大乘玄论》因此亦称《大乘玄章》。

“义章”与“玄论”实为一种文体。净影慧远认为,《大乘义章》的性质是印度佛典的“论”,“义章”是他自谦而起的题目。“若佛灭度后圣人自造解释佛经,名之为论。凡夫所造,名为义章。”③事实上,义、义章、义记、论,在中古时期经常混用。相传真谛(499—569)有《九识义》,智恺《大乘起信论序》记作《九识义章》两卷④,《长房录》卷 11 记作《九识义记》⑤,日本《华严宗章疏》记为“《九识论》二卷”⑥。

上述表现隐性讲经的文献,以前并不被认为是“解经文献”,本文则将之视为“第一类解经文献”,体现了特定时代对各种佛典融会贯通的理解。直接的讲经活动包括第二种和第三种讲经形态,分别对应第二种、第三种解经文献。这些文献都是对佛典的注释,有“玄义”“文句”“游意”“宗要”“义章”“玄论”“义记”等多种命题形式,大多继承了印度佛教的论义传统,以论议、问答等方式解释章句。其中,有的是讲解特定佛典的导论或开题,属于“释经论”;有些侧重于随文解释,融入了中国传统的章句训诂。前者为中古佛教第二类解经文献,后者为第三类解经文献。像智顗那样严格区分“开题”和“消文”的情况并不多见,通常是兼而有之。因此,这两类文献的界限并不清晰,需要审慎辨别。第二类解经文献数量不多,可以智顗《法华玄义》、吉藏《法华玄论》《三论玄义》、慧远《十地经论义记》《大般涅槃经义记》等为代表,以论议为主,重在从总体上通论佛典。第三类解经文献,数量很多,甚至包括文字形态的注经(并没有实际的讲经活动),重在随文解释,论议色彩并不很浓。

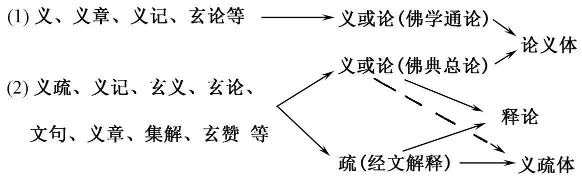
---

① 参见陆澄《法论目录》,载僧祐《出三藏记集》卷 12,苏晋仁、萧錬子,北京:中华书局 1995 年版,第 429 页。
② 参见道宣《广弘明集》卷 21,《大正藏》第 52 册,第 247—251 页。
③ 慧远《大乘起信论义疏》上之上,《大正藏》第 44 册,第 175 页下。
④ 参见《大乘起信论》,《大正藏》第 32 册,第 575 页上。
⑤ 参见《历代三宝纪》卷 11,《大正藏》第 49 册,第 99 页上;《大唐内典录》卷 4,《大正藏》第 55 册,第 266 页中。
⑥ 《华严宗章疏并因明录》,《大正藏》第 55 册,第 1133 页上。

简单地说,第三类解经文献,更多的是在语文学意义上的解经活动,属于经典释文,满足信众听懂或理解印度佛典的需求;第二类解经文献是在哲学意义上的解经活动,属于佛典总论,不仅是让信众理解印度佛典,还在表达自己的主观理解。只有把第二类和第三类解经文献结合起来,才是完整的“释论”或“释经论”。譬如,《法华玄义》和《法华文句》并用,才是智顗对《法华经》的完整解释。这也导致现存的解经文献大多数是两种直接讲经形态的混合物。不过,第二类、第三类两种解经文献的差异还是较为显著。如果把印度佛教的论义传统融入解经活动,即属于第二类解经文献。如果侧重于语文学的训诂校勘、章句注释,解经者的哲学论述较少,那就归入第三类。南北朝佛教义疏的发达,促成了中国注释传统的变化和发展。

唐代经录把来自印度的佛学通论归入“集义论”,其他论书则归入“释经论”。本文拟把上述三类中国解经文献合并为两种文体:第一类、第二类主要体现印度佛教论义传统,不妨称为“论义体”;第三类构成解经文献主体,既包括直接解释经文内容的文献,也包括兼顾佛典总论和经文解释的文献,不妨沿用“义疏体”旧称。中古佛教解经文献类型和两种文体的关系,列表如下:

表 1:中古佛教解经文献文体演化



二、“论义”与新文体的形成

依据上表的概括,“义”是所有解经活动的关键,几乎所有的解经活动都在探寻经典或佛法的“义”。“义”,取意“开宗明义”,与“理”相通。在中国人的观念里,“道”是浑然天成,不假人力,但隐含在万事万物之中的义或理,需要通过人的认识才能发现。《周易》是从卦象演绎其中的义理,儒家春秋学则讲究“微言大义”。对“义”的探寻,是中国古代最主要的哲学思考之一。

东晋佛教的特点,几乎被所有的佛教史叙述为“格义”,以《易》《老》《庄》等中国经典的概念诠释佛教思想。而在南北朝隋唐解经文献里,“解义”作为专门词汇经常出现。僧人对“义”的解释和开显,形式上常会采用中国传统的文体形式“疏”或“记”,内容上则受到印度佛教论义传统的影响,逐渐形成上述三类解经文献。在此过程中,南北朝隋唐佛教文献出现了一种中印合璧的新文体——“论”。

“论”在先秦两汉已是成熟的文体,如庄子(约公元前 369—前 286)《齐物论》,荀子(约公元前 298—前 238)《天论》《礼论》《乐论》,贾谊(公元前 200—前 168)《过秦论》。许慎(约 58—147 或 30—121)《说文解字》“言部”说:“论(論),议(議)也。”这个东汉的解释,把“论”解为“论议”,旨在辨析义理。汉代学者还有以“伦”(倫)训“论”,如郑玄(127—200)释《诗经·大雅·灵台》“于论鼓钟”时说,“论之言伦也”①。“伦”有条理、等类之义。东汉末年刘熙《释名·释典艺》说,“论,伦也,有伦理也。”② 刘勰(约 465—532)《文心雕龙·论说》继承这一说法,“论者,伦也。伦理无爽,则圣意不坠。”他认为最早的“论”应是《论语》,随后列举“陈政”“释经”“辨史”“铨文”四种“论体”,即“论”这种文体的适用范围,进而区分八种议论方式或写作方法:议、说、传、注、赞、评、序、引。他说:

> 详观论体,条流多品:陈政,则与议说合契;释经,则与传注参体;辨史,则与赞评齐行;铨文,则与叙引共纪。故议者宜言,说者说语,传者转师,注者主解,赞者明意,评者平理,序者次事,引者胤辞。八名区分,一揆宗论。论也

① 参见毛亨传、郑玄笺、孔颖达疏:《毛诗正义》卷十六(之五),北京:北京大学出版社 1999 年版,第 1043 页。

② 参见王先谦撰集:《释名疏证补》,上海:上海古籍出版社 1984 年版,第 317 页。

者,弥纶群言,而研精一理者也。①

刘勰的说法,反映了公元6世纪初中国人对“论”这个文体的理解,杂糅中印。“论”在形式上“弥纶群言”,总括、条贯各种观点,在内容上“研精一理”,旨在“叙理成论”。这是就中印立论的共同点而言,但彼此立论方式、论体的适用范围各有不同。刘勰列举的四种“论体”,“陈政”“辨史”是中国传统的议论文,“释经”“铨文”则与当时的佛教文献有关。他在《论说》开篇第一句说,“圣哲彝训曰经,述经叙理曰论”,“经”与“论”并立,这是佛教经律论三藏里的经典结构,用于诠解中国传统的“经”“传”关系。不仅如此,《论说》在评述诸家论理之境时,刘勰以“般若之绝境”作为最高境界,其受佛教之影响可见一斑。他的这种理解,或与鸠摩罗什以降的佛学传统有关。

以“论”命名汉译印度佛典,始于鸠摩罗什:《大智度论》百卷、《成实论》十六卷、《十住论》十卷、《中论》四卷、《十二门论》一卷、《百论》二卷。在现存的东晋道安录里,还没有以“论”对译的例子,经论不分②。罗什以“论”对译śāstra,是指“释论”或“释经论”。《大智度论》是对《大品般若经》的解释,旁征博引,对比大小乘,详解般若性空摩诃衍义。僧叡《大智释论序》说:“其为论也,初辞拟之,必标众异以尽美;卒成之终,则举无执以尽善。”这种文体之所以为“论”,是“标众异以尽美”,详尽列举各种名相概念的不同解释,近乎网罗殆尽,最后归为实相无相的般若空义。在他看来,“释”与“论”的结合,能充分展现原作者的原意。“释所不尽,则立论以明之;论其未辨,则寄折中以定之。使灵篇无难喻之章,千载悟作者之旨。”③这句引文里的“释”,当指《大智度论》对法相的各种论议,代表辨析的过程;引文里的“论”是指“立论”,且以“折中”即中道或中观的方式立论,开显“难喻之章”“作者之旨”。僧叡在《中论序》表达了相同的意思,“以中为名者,昭其实也;以论为称者,尽其言也。实非名不悟,故寄中以宣之;言非释不尽,故假论以明之。”④释义或论义的过程即是立义、立论。以“立论”解释龙树的“释论”,未必符合龙树只破不立的原意。但龙树的以论释经,确实拓展了印度佛教的论义传统。

相传佛陀在世时已有论议佛经的做法⑤,“十二分教”内有一类被称为“优婆提舍”(upadeśa,亦译优波提舍),即“论议经”,专门解释经文章句。昙无谶译《大般涅槃经》卷15说:“何等名为优波提舍经?如佛世尊所说诸经,若作议论,分别广说,辩其相貌,是名优波提舍经。”⑥但佛弟子间相互讨论,若与佛义相应,也被称为“优婆提舍”,则是后来的事情。龙树《大智度论》卷33说,“佛所说论议经,及摩诃迦栴延所解修多罗,乃至像法凡夫人如法说者,亦名优波提舍。”⑦《大智度论》因此是《大品般若经》的优婆提舍,亦称《摩诃般若波罗蜜经释论》。梵语upa有“接近”之义,“优婆提舍”是以论议的方式令众生容易理解,“答诸问者,释其所以”。我们很难断定龙树在印度佛教史上是否最早创立“大乘优婆提舍”,但这种做法到了无著、世亲时期,则已是常规之举。他们以唯识学论议大乘佛经的“优婆提舍”,在北朝

① 刘勰《文心雕龙校注》卷4“论说第十八”,黄叔琳注,李详补注,杨明照校注拾遗,北京:中华书局2021年版,第266页。参见李小荣《汉译佛典之“论议经”及其影响》认为,中印对“论”体性质的认识还比较一致,都着眼于说理,特别是对“经”(圣言)的解说(《兰州学刊》2009年第8期,第5页);刘宁《汉语思想的文体形式》认为,先秦诸子的“论”在辨析群言方面表现得相当充分,吸收了问难和辩论的形式(上海:华东师范大学出版社2011年版,第61页)。

② 譬如,安世高译《阴持入经》《阿毗昙五法经》《阿毗昙九十八结经》等,内容上属于阿毗昙,但都被冠以“经”字。参见僧祐《出三藏记集》卷2,第24—26页。

③ 僧叡《大智释论序》,载僧祐《出三藏记集》卷10,第386页。

④ 僧叡《中论序》,载僧祐《出三藏记集》卷11,第400页。

⑤ 传说在佛陀涅槃之后,他的舍利首先安奉在拘尸城中的新论义堂。参见《十诵律》卷60,卑摩罗叉续译,《大正藏》第23册,第446页中。

⑥ 《大般涅槃经》卷15,昙无谶译,《大正藏》第12册,第452页上。

⑦ 龙树《大智度论》卷33,鸠摩罗什译,《大正藏》第25册,第308页中。

后期陆续被译为汉语流行中国。

优婆提舍的汉译,可能在三国时期已经开始①,但其兴盛则在北朝后期。菩提流支在永平元年(508)到洛阳,敕住永宁寺,后随东魏迁住邺城,重点翻译瑜伽行派经典。当时优婆提舍已被看作“论”,但其经题仍旧采取音译。菩提流支译出世亲《无量寿经优波提舍》,昙鸾(476—542)在《无量寿经优婆提舍愿生偈注》里说,“梵言优婆提舍,此间无正名相译。若举一隅,可名为‘论’”②。在他看来,译为“论”的做法只是权宜之计。慧远则认为可以直接译为“论”,“优婆提舍,此正名论,论诸法故”;“优婆提舍,此名论义,问答论理,名论义经。”③昙林称之为“义门”,他在译经题记里说,“优波提舍,义门之名”④。这种文体的特点是论议显理,有时作者自设问答。到隋法经《众经目录》,经题里的“优婆提舍”统一被改为“论”,如《法华经论》《无量寿经论》《三具足经论》等。“优婆提舍”从音译到汉译的转变,强化了佛教里“经”“论”并立的关系结构。在这部隋代经录里,优婆提舍和《大智度论》《十住毗婆沙论》等归在同一类(“众论一译”),且被纳入“大乘阿毗昙藏录”。⑤

这部隋代经录还有一个值得关注的现象:此前并没有被称为“论”的阿毗昙、毗婆沙,开始以“论”为题,并被纳入“小乘阿毗昙藏录”。“阿毗昙藏”成为贯通大乘、小乘论典的总称。“经律论”三藏的观念,已出现在僧祐《出三藏记集》里。该书卷2收录“新集撰出经律论录”,其所列的“论”,既有罗什译《大智度论》等,也有未以“论”命名的《舍利弗阿毗昙》等。而在该书卷1,僧祐从《大智度论》卷2“初品”里抄出《集三藏缘记》,将“三藏”表述为“修妬路、阿毗昙、毗尼”。这说明:第一,罗什译出的论典,对建构中国僧人的“三藏”观念起了关键作用;第二,从罗什到僧祐,还没有直接把“阿毗昙”称为“论”。

表2:中古佛教解经文献文体演化

年代	书名(卷数)	译者	资料出处
苻秦建元十九年(383)	阿毗昙 30 卷	僧伽提婆、竺佛念	道安序称之为“经”,《出三藏记集》第376页⑥
苻秦建元十九年(383)	鞞婆沙 14 卷	僧伽跋澄、弗图罗刹等	道安序称之为“经”,《出三藏记集》第382页
苻秦建元二十年(384)	婆须蜜集 10 卷	僧伽跋澄、竺佛念等	《出三藏记集》第375—376页⑦
晋太元十六年(391)	阿毗昙心 4 卷	僧伽提婆	慧远序称之为“经”,《出三藏记集》第378页
姚秦弘始十七年(415)	舍利弗阿毗昙 22 卷	昙摩崛多、昙摩耶舍等	道标序称之为“经”,《出三藏记集》第372页
宋元嘉十二年(435)	杂阿毗昙心 11 卷	僧伽跋摩等	焦镜序称之为“经”,《出三藏记集》第385页
北凉永和七年(439)	毗婆沙经 60 卷	浮陀跋摩、道泰等	道梃序,《出三藏记集》第383页

表2中的“毗昙”在《出三藏记集》里都没有被称为“论”,甚至还被当作“经”。“阿毗昙论”的说法,首见于隋代经录。阿毗昙被改称为“论”,是在北朝晚期、隋代。譬如,吉藏《三论玄义》仍称“毗婆沙”,但在他的《大乘玄论》里则有“毗婆沙论”“杂心论”等说法。又如,隋开皇十七年(597)费长房《历代三宝纪》卷8的记载与上表几乎没有差别,仅在《婆须蜜经》后标注“或云是集论”。但在隋法经《众经目录》里,表上的书名全都以“论”为题。在兴善寺大德、翻经沙门及学士等编的《众经目录》里有一篇序

① 参见圆照《贞元新定释教目录》卷24“大乘经单译阙本”记载:“《摩诃衍优波提舍经》五卷 魏吴失译”。《大正藏》第55册,第969页下。

② 昙鸾:《无量寿经优婆提舍愿生偈注》卷上,《大正藏》第40册,第826页中。当时译出的优婆提舍,还有菩提流支、昙林等合译的《妙法莲华经优波提舍》,毗目智仙、瞿昙流支、昙林等译的《宝髻经四法优波提舍》《转法轮经优波提舍》和《三具足经优波提舍》等。

③ 慧远:《大乘义章》卷1,《大正藏》第44册,第468页上、470页中。

④ 参见昙林《转法轮经优波提舍翻译之记》,《大正藏》第26册,第355页下。

⑤ 参见法经等撰《众经目录》卷5,《大正藏》第55册(2146号),第141页上。

⑥ 此处所引僧祐《出三藏记集》,依据苏晋仁、萧錬子的点校本,北京:中华书局1995年版。

⑦ 《出三藏记集》点校者认为,该序可能是道安撰。

言,强烈谴责当时针对佛教经典“凡人妄造”的乱象,特别提到“论作经称,疏为论目”①的乱象,立志“披检法藏,详定经录”。经论不分,在译经之初很常见,在南北朝已不多见。论疏不分,在北朝后期比较突出。在这部《众经目录》的编者看来,论典必须是来自印度的法藏,把释论、优婆提舍、阿毗昙统称为“论”。至于东土僧人撰写的解经文献,或被这些编者统称为“疏”,根本没有编入《众经目录》的资格。

在罗什译出印度佛教的论典以后,在中国传统文体“论”与印度佛教的论义传统之间建立了一座桥梁。僧俗两界以“论”为题讨论佛教问题,涌现了一批涉及佛教题材的论文。“论”,这个既是中国的又是印度的新文体,与“义”这种文体并行不悖。以陆澄《法论》为例,收录了支道林《即色游玄论》、僧肇《不真空论》等 45 篇论文。在北朝后期、隋、初唐,洛阳、邺城、长安等地高僧大德撰写了一批属于印度论义传统的“论”,如隋兴善寺僧粲《十种大乘论》,分门别类,旨在光赞大乘,设立十个论议的角度:无障碍、平等、逆、顺、接、挫、迷、梦、相即、中道②。学术界近年还从敦煌遗书里发现了幸存的地论师作品写本,至少有五部以“论”为题:(1)《融即相无相论》(BD05755);(2)《大乘五门十地实相论》(BD03443);(3)《大乘五门实相论》(BD03106);(4)《仁王般若实相论》卷二(中村不折藏敦煌写本);(5)懔法师《法镜论》。

对于这些“论”(包括佛学通论和佛典总论)的出现,圣凯援引《续高僧传》卷 8“僧范传”所说的“变疏引经,制成为论”,将之概括为“变疏为论”现象。他认为,这种现象集中在“慧光—法上”活跃的时期,而到净影慧远时期有所衰落。③ 不过,依据隋《〈众经目录〉序》对“疏为论目”现象的强烈批判来看,“变疏为论”在当时并未减少,至少还有吉藏《法华玄论》《净名玄论》等。就文体性质而言,“义”、“论”或“玄论”实为一种。究竟以何为题,与作者的性格或自我定位有关。“论”在南北朝晚期、隋、初唐已经成为中印合璧的新文体,本文将“论”与“义”合称为“论义体”。

从罗什到刘勰,再到吉藏或隋《众经目录》,简略勾勒了“论”这个新文体的成长史。刘勰对“论”的概括比较全面,“陈政”“辨史”主要是中国的论体,“释经”“铨文”则可通用于中印的论体,但其表述过于简略。相对而言,“释经”为“论”,这主要是印度的传统。而在通论方面,中印论体存在明显差异:形式上,中国的论篇幅不长,印度的论动辄数万言;关键是内容上,双方都有可能采用问答体,但印度的论重在“抉择”,中国的论观点含蓄。《肇论》“慧达序”说:“问答折征,所以为论。”这个表述在《瑜伽师地论》更清晰:“问答决择诸法性相,故名为论。”不仅如此,印度的论义传统还有多种分别法相的方法,法门分别、问难抉择,较为烦琐。中国的论则更喜欢“穷源尽理”。僧叡《十二门论序》说,“论之者,欲以穷其源尽其理也。”④以“穷源”的方式辨名析理,穷尽学术源流,至今还是很多中国学者治学的基本方法。

三、论义的淡出与“章疏”合称

本文把南北朝隋初唐的三类解经文献概括为“论义体”和“义疏体”,“论义体”包括佛学通论(第一类解经文献)和佛典总论(第二类解经文献)。但在入唐以后,出现了中国佛教史上一个重要现象:“论义体”淡出了,鲜有新著,并和“义疏体”(第三类解经文献)混在一起,归入“章疏”。这意味着什么?

“义”“论”或“义疏”,代表了印度佛教论义传统对中国佛教讲经活动的影响。但学术界泛指的“义疏”,既有可能是中国传统的“义”或“疏”,也有可能是属于印度论义传统的新文体“论”或“释论”。这需要界定“论”“疏”的关系,即第二类、第三类解经文献的边界问题,并不涉及佛学通论,即:在解经时在多大程度上表现印度论义传统?

---

① 隋翻经沙门及学士等:《众经目录序》,《大正藏》第 55 册(2147 号),第 150 页上。

② 参见费长房《历代三宝纪》卷 12,《大正藏》第 49 册,第 106 页上。

③ 参见圣凯《北朝佛教地论学派“变疏为论”现象探析》,《中国哲学史》2015 年第 3 期,第 55 页。

④ 参见僧祐《出三藏记集》卷 11,第 403 页。

“疏”在古代汉语中有记录的意思,后来主要是指梳理、疏通。湛然《法华文句记》说,“疏者,通意之辞,亦记也。又疎音,即疏通、疏条、疏镂也。”①学术界对“义疏”这种文体的缘起有比较多的争议。牟润孙《论儒释两家之讲经与义疏》,详细说明“群经义疏仿自释氏”②。有的学者则主张佛门解经仿效儒家经学,如陈寅恪《论韩愈》说:“南北朝后期及隋唐之僧徒亦渐染儒生之习,诠释内典,袭用儒家正义义疏之体裁,与天竺诂解佛经之方法殊异。”③儒佛义疏,究竟谁影响谁,迄今没有定论。以“记”训“疏”,则容易把义疏的出现追溯到“记”这种文体,把最早的“疏”远推到西晋初陆机(261—303)的《毛诗草木虫鱼疏》④。佛教徒在东晋亦从“疏记”“疏条”的角度表达他们对佛法的理解。但“义疏”作为一种文献注解方式,兴于讲经活动的义学辩论,“疏通义理”之意胜于“疏记”⑤。这种文体可以直接讲经,所谓“疏”即是注释;亦可用于梳理注释,形成新的“注疏”,两种情况最后都被称为“义疏”“义记”等。

南北朝“义疏”更多的是直接解经,推翻旧义,并不太在意“注”与“疏”的区分。在印度的文献传统里,对应“义疏”的梵文亦有多种:(1)śāstra,译为“论”或“释论”,可以当作“优婆提舍”的拓展,也用于解释阿毗达磨;(2)vibhāṣā,毗婆沙,意译“广解”“广说”,是指对论和律的注释;(3)vyākhyā,译为“注”“疏”“论”等;(4)bhāṣya,是指对经典注释的解释,译为“复注”或“论疏”,而在汉译佛典里,该词常被译为“释论”,如:真谛译《阿毗达磨俱舍释论》、笈多等译《摄大乘论释论》、玄奘译《大乘广百论释论》。若依中国传统的文体,此处的“释论”应译为“疏”,但因它们是来自印度的经典而被尊为“论”。对自己论著非常自信的吉藏,他对佛经的解释自称为“论”,如《法华玄论》,而他对论典的解释就没有称“释论”,自称为“疏”,如《法华论疏》《中观论疏》。论或释论、复注,全都隶属于印度佛教论义传统。

印度论义传统主要有优婆提舍、阿毗达磨(Abhidharma)和摩怛理迦(Mātṛka,亦译摩怛履迦等)三个来源。昙鸾在《无量寿经优婆提舍愿生偈注》里说,优婆提舍的体例,“凡有二重,一是总说分,二是解义分”⑥,即“总说别解”的解经体例。这种体例通过《大智度论》和译出的多种“优婆提舍”影响南北朝解经文献。阿毗达磨,旧译“无比法”,新译“对法”,旨在解释教法,其释义法门在历史上屡有改转。⑦不过,最基本的法门是采取“论义”的方式,运用问难、立破等逻辑论证方式,辨析法相,抉择取舍⑧,乃至借用因明学理论。摩怛理迦,通常译为“本母”,取出生之义,广集诸经之义,论议取舍,旨在“出生别趣之义理”。⑨ 从净影慧远到澄观,对阿毗达磨与磨怛理迦的关系说得并不清晰。澄观《华严经疏演义钞》说,阿毗达磨“亦名优波提舍,此云论议;亦名磨怛理迦,此云本母,谓以教与义为本为母,亦云依藏生解,藏为解母,本即是母;亦名磨夷,此云行母,依藏成行故,行之母故。”⑩吕澂等现代学者则有新解,认为摩怛理迦主要是佛说,不但解释经,也解释律,提纲挈领地解释佛说宗趣;阿毗达磨主要是佛弟子

---

① 湛然:《法华文句记》,《大正藏》第 34 册,第 151 页上。

② 牟润孙:《论儒释两家之讲经与义疏》,《注史斋丛稿》,北京:中华书局 1987 年版,第 240 页。

③ 陈寅恪:《论韩愈》,《金明馆丛稿初稿》,北京:生活·读书·新知三联书店 2001 年版,第 321 页。

④ 潘忠伟:《中古儒家经学著述形式的转变:关于义疏体裁的研究》,《中国社会科学院研究生院学报》2012 年第 5 期,第 27 页。

⑤ 尚永琪:《六朝义疏的产生问题考略》,《中国典籍与文化论丛》第 6 辑,北京:中华书局 2000 年版,第 401 页。

⑥ 昙鸾:《无量寿经优婆提舍愿生偈注》卷上,《大正藏》第 40 册,第 826 页中。

⑦ 参见吕澂《阿毗达磨泛论》,《印度佛学源流略讲》,上海:上海人民出版社 2005 年版,第 253、268 页。阿毗达磨的解释主要是“对法”,但在后世不断演进,如世亲《摄论》解释“阿毗达磨”有四义:对、数、伏、通。吕澂认为,伏法、通法,或即论议与释经。参见澄观《华严经疏演义钞》卷 3,《续藏经》第 5 册,第 732 页下。

⑧ 参见安慧《大乘阿毗达磨杂集论》卷 11,《大正藏》第 31 册,第 744 页中。

⑨ 遁伦集撰《瑜伽论记》卷 5 上:“摩怛履迦云本母,集诸经义论义明之,出生诸经别所诠义,故名本母。”《大正藏》第 42 册,第 403 页中。

⑩ 参见澄观《华严经疏演义钞》卷 3,《续藏经》第 5 册,第 733 页上。该观点先由净影慧远提出,阿毗昙有四个名称:优婆提舍、阿毗昙、摩德勒伽(摩多罗迦)、摩夷。参见慧远《大乘义章》卷 1,《大正藏》第 44 册,第 468 页上。

说,重在法门分别①。也就是说,阿毗达磨解释教法的特点是分类广说,摩怛理迦强调理论发挥的依据,贵在立本,所谓“本母”。因此,总说别解,分门别类,成为论义传统最显著的形式特点。在“别解”时,需要兼顾“训释言词”与“义门差别”,即兼顾语文学的字面解释与哲学的义理诠释。系统的佛教解经,需要诠释经文的总义和别义,而不仅是语文学的章句解释。“论义”并不是孤立的佛学研究,而是作为佛教解经学的有机组成部分,将对佛法的整体理解融入到对佛典经文的具体解释。这就决定了第三类解经文献总量比重最大。系统的佛教解经并不容易,相对容易的是语文学上的字面解释,这也是那些解经文献后来并入“章疏”的重要原因。在印度的解经传统里,第二类、第三类文献均属“释论”,以“论义”为主。而在中国,第三类解经文献的章句解释色彩更浓。

纵观南北朝佛教,毗昙学影响深远,晋宋之际几乎是佛门显学,其影响力在北方持续到北朝晚期。同时,并不属于阿毗达磨的印度佛教论书发挥了更大的作用。这主要是指罗什译的论书,包括《大智度论》《中论》《百论》《十二门论》和诃梨跋摩《成实论》。作为中古佛教解经文献,“义”或“论”这种文体与这些汉译论典关系密切。慧远《大乘义章》深受《成实论》和《阿毗昙八犍度论》等的影响,品内设多种论门释义。吉藏《大乘玄论》与《中论》《十二门论》的结构相同,品内有颂有释,内设问答,解释摩诃衍义。北朝晚期,地论师、摄论师除受《地论》《摄论》影响,还受《成实论》、毗昙学和《大智度论》的影响。他们的佛学通论是中印合璧的“论义体”解经文献,分门别类,旁征博引,条分缕析,自成一体。

以“论”命名的解经文献并不多,主要是与“义”组合的解经文献。义、义章、玄义是一类,义疏、义记、集解或文句又是一类。义章简略为“章”,义疏简略为“疏”,两者并举,在隋唐佛教典籍里逐渐常见。《续高僧传》“法常传”说他撰有“《摄论义疏》八卷《玄章》五卷”②。入唐以后,章疏合称,逐渐流行。

最晚在东晋末年,佛教界已经开始撰写“义疏”,梁《高僧传》有用例。譬如,僧叡原先是道安的弟子,后入罗什门下,现存他的《〈毗摩罗诘堤经义疏〉序》。“章疏”的说法,不见于《高僧传》,但在《续高僧传》用例较多。至唐代湛然,“章疏”一词已经流通。他说,“古之章疏,或单题疏,或单题章。”③也就是说,“章疏”之“章”,最初并不是指“章句”。净影慧远④、天台智者的撰述均被冠以“章疏”通称。借助中日韩三国的经录和史传资料,我们不难发现,唐代以“章”为题的佛教撰述,主要属于华严宗和唯识宗。华严宗智俨、法藏等撰有一批颇有影响的“义章”,如《华严金师子章》。玄奘弟子基法师(632—682)撰写的《大乘法苑义林章》,堪与慧远《大乘义章》相媲美。所有这些,后来全都被归入“章疏”。日本延喜十四年(914)编纂“五宗录”,即东大寺圆超的《华严宗章疏并因明录》、延历寺玄日的《天台宗章疏》、元兴寺安远的《三论宗章疏》、东大寺平祚的《法相宗章疏》以及药师寺荣稳的《律宗章疏》等 5 部宗派典籍目录,均以“章疏”命名⑤。也就是说,唐代以后,“章疏”的用法基本固定,并在东亚佛教圈广泛使用。至此,“章疏”成了佛教注疏或佛典注释的代名词,是对中国佛教解经文献的统称。吕澂《新编汉文大藏经目录》沿袭唐人的做法,把智俨《华严经内章门等杂孔目章》、法藏《华严一乘教义分齐章》《华严发菩提心章》等收入“义章”类,列在“章疏”部。⑥ 吕澂把“义章”归在“章疏”,这符合中国佛教史上解经实践的演变过程,但这并不符合南北朝晚期、隋、初唐的实际情况。

南北朝、隋、初唐时期,印度论义传统融入中国传统文体,形成“义章”与“义疏”并行的格局。但到

---

① 参见吕澂《印度佛学源流略讲》,第 162—165 页。他以《瑜伽师地论》“菩萨地”为例说明摩怛理迦的特点。

② 道宣《续高僧传》卷 15,《大正藏》第 50 册,第 541 页中。

③ 湛然《法华文句记》卷 1,《大正藏》第 34 册,第 151 页上。

④ 慧远既有经疏也有义章,道宣《续高僧传》卷 8 将之概括为“所流章疏五十余卷”,即以“章疏”总称。参见《大正藏》第 50 册,第 491 页下。

⑤ 参见末木文美士《日本佛教目录学的形成:以〈东域传灯目录〉为中心》,方广锠主编《藏外佛教文献》第 7 辑,北京:宗教文化出版社 2000 年版,第 416—435 页。

⑥ 吕澂《新编汉文大藏经目录》,《吕澂佛学论著选集》第三册,济南:齐鲁书社 1991 年版,第 1865—1866 页。

唐代,“章疏”合称,使通论形态的“义章”失去独立地位,“论义体”淡出中国佛教界。久而久之,即使是富有新意的佛典总论或讲经开题也越来越少。

结语:中国佛教的经典观转型

在南北朝晚期到隋初唐,“论义”或“解义”达到了中国佛教史上的高峰阶段,这与当时活跃的佛经翻译、讲经、注经密不可分。译经、讲经和论义,代表了北朝解经的完整形态。北朝晚期,以东魏、北齐的邺城为高峰,这种佛教义学,上承以罗什为代表的关河义学,下启以玄奘为代表的初唐义学,成为中国佛教史上重要的发展阶段。关河义学以译经见长,北朝义学以论义见长,初唐义学综合两家之长。

随着译经在中国佛教里的比重下降,对于佛典的哲学解释随之弱化,基本定格在隋唐时期形成的宗派典籍上。佛教解经学最后留存的形态,主要是直接的讲经和相应的注疏,其教理依据主要是天台宗、华严宗等宗派典籍。禅宗、净土宗流行以后,讲经的重要性更趋没落,让位给参禅念佛。也就是说,哲学的、语文学的解释学,让位给以观心、念佛为主的实践解释学。

“论义体”的淡出,“义章”“义疏”合称“章疏”,并被解读为“章句注疏”,标志着中国佛教实际崇拜的经典已从印度佛典转向中国佛教宗派典籍,最典型的例子是把惠能法语改编为《坛经》。

“Exegesis, Argumentation and Commentary” and the Genres of Buddhist Scripture-interpreted Literature in Medieval China

Li Silong

(*Department of Philosophy and Religious Studies*, *Peking University*, *Beijing* 100871, *China*)

Abstract: The titles of Buddhist scripture-interpreted literature in the Northern and Southern Dynasties, Sui Dynasty and Early Tang Dynasty were very complicated, and they were often collectively referred to as “Commentary with Exegeses” (义疏). This paper divides all of them into three basic genres as Exegesis (义), Argumentation (论) and Commentary (疏). These three genres were originated from the traditional Chinese genres and integrated with the argumentative tradition (论义传统) of Indian Buddhism, embodying the Buddhist preaching activities at that time. The first type of Buddhist scripture-interpreted literature was often entitled Exegesis, Collection of Exegeses (义章), or Meta-argumentation (玄论), which belonged to the general introduction of Buddhism and provided the background for Buddhist preaching. The second type was often entitled Meta-exegesis (玄义), Meta-argumentation or Commentary with Exegeses, which belonged to the general introduction of certain Buddhist scriptures in the philosophical sense and could be used as the opening section of preaching. The third type was often entitled Commentary with Exegeses, Interpretation of Scripture (文句) and Collected Commentary (集解), which belonged to the philological explanations of Buddhist scriptures and could be used as the interpretation of the Buddhist scripture texts in preaching activities. The first and second types were much closer to the Indian genres with more philosophical debates by the way of questions and answers, which could be summarized as “argumentative style” (论义体). The third type was closer to the Chinese genre with equal emphasis on argumentations and commentaries, which could be called “commentarial style” (义疏体). In the Tang Dynasty, all these three genres gradually became known as Scripture Commentary (章疏). The fading out of “argumentative style” means that changes took place in the Chinese view on Buddhist canons, with its focus shifted from Indian Buddhist scriptures to the works by various Chinese Buddhist sects.

Key words: exegesis (义); argumentation (论); commentary (疏) Buddhist Scripture-interpreted literature; Buddhist hermeneutics

(责任编辑　刘曙光)